



BAUTISMO Y EUCARISTÍA ANTES DEL CRISTIANISMO: RAÍCES JUDÍAS DE LA *DIDACHÉ*

Marta Alesso [Universidad Nacional de La Pampa]

Resumen: El breve texto de la *Didaché* fue 'redescubierto' hace ciento treinta y seis años (1873) y editado para la lectura y comentario de los estudiosos en 1883. Desde entonces no han cesado de producirse teorías e interpretaciones sobre la identidad de los autores y de la comunidad a la cual estuvo dirigida, así como sobre las fuentes, las perspectivas teológicas y la eclesiología que subyace bajo el intrincado tapiz de tópicos considerados fundacionales del cristianismo occidental. Nuestro objetivo es rescatar de la urdimbre de evidentes reescrituras los rasgos claramente judíos que se perciben como sustrato redaccional en los capítulos 1-6 –referidos a la enseñanza moral de los dos caminos–, en el capítulo 7 –relacionado con el bautismo– y en los capítulos 9-10 y 14, sobre la eucaristía.

Palabras clave: *Didaché* - bautismo - eucaristía - cristianismo - Filón.

Baptism and Eucharist before the Christianity: *Didaché's* Jew roots

Abstract: The brief text of the *Didaché* was 'rediscovered' a hundred and thirty-six years ago (1873) and it was edited for scholarly reading and analysis in 1883. Since then, several theories and interpretations have been proposed so as to its authors' identity, the audience it was written for, the sources and theological perspectives as well as the ecclesiology underlying the intricate tapestry of the topics which are considered to be foundations of the Western Christianity. Our aim in this paper is to look into the net of later rewritings for the Jew features, which can be clearly perceived as an early stratum in chapters 1-6 –referring to the moral teaching of the two ways–, in chapter 7 –related to the baptism– and in chapters 9-10 and 14 related to the Eucharistic.

Key words: *Didaché* - Baptism - Eucharist - Christianity - Philo.

Asombroso es el destino de algunos libros. La *Didaché* es señalada hoy día como uno de los documentos más importantes de la historia temprana de la iglesia. Se dice que fue durante los primeros siglos de la era cristiana un manual de instrucción para los conversos y que sirvió de modelo para códigos eclesiásticos y futuros catecismos. Clemente de Alejandría e Ireneo de Lyon –ambos del siglo II– utilizan expresiones afines que dan cuenta de un conocimiento del escrito. Pero en el siglo IV, Eusebio de Cesarea, en un pasaje de su *Historia eclesiástica* (3. 25), famoso porque establece los libros canónicos del Nuevo Testamento, tacha de espurias (νόθοι) las “así llamadas Enseñanzas (Διδασκαί, en plural) de los Apóstoles”¹. El manual permanece olvidado por la iglesia bizantina y medieval

1 Las traducciones son mías –directas del griego– cuando no se aclara lo contrario.

y es ‘redescubierto’ hace tan sólo ciento treinta y seis años (en 1873) y publicado diez años después. Este hallazgo tuvo circunstancias extraordinarias. Filotheos Bryennios² halló el opúsculo en la Biblioteca del Santo Sepulcro de Constantinopla, perdido y oculto entre otros textos, bajo el título de *Sínplosis del Antiguo y Nuevo Testamento* atribuido a Juan Crisóstomo. Apenas redescubierta la *Didaché*, se la puso en relación con la carta del Pseudo Bernabé, que también se (re)descubrió en la ocasión³. Los paralelos entre los cinco primeros capítulos de la *Didaché* y los cuatro que van de 18 a 20 de Bernabé ocasionaron célebres disputas sobre cuál documento precedía –y por lo tanto influía conceptualmente– al otro⁴.

2 Filotheos Bryennios había estudiado en las universidades de Leipzig, Berlin y Munich antes de ser enviado a Constantinopla y ser metropolitano de Nicomedia. La primera traducción inglesa, de Ph. Schaff, data de 1885 y su título completo es *The Teaching of the Twelve Apostles or The Oldest Church Manual. The Didache and Kindred Documents in the Original with Translations and Discussions of Post-Apostolic Teaching, Baptism, Worship and Discipline and with Illustrations and Facsimiles of the Jerusalem Manuscript*.

3 No obstante, la Carta atribuida a Bernabé, discípulo y compañero de Pablo de Tarso, tuvo mejor fortuna de preservación: además del *Codex Hierosolymitanus* (=H), del año 1056, descubierto en 1873 por Filoteos Bryennios, está conservado en el *Codex Sinaiticus* (=S), del siglo cuarto y en el *Codex Vaticanus Graecae 859* (=G), del siglo undécimo.

4 Cf. Kloppenborg (1995: 88-89) da cuenta de las discusiones que se produjeron apenas aparecida la primera edición moderna de la *Did.*: Adolf von Harnack y Adam Krawu-

Se la ha incorporado y se difunde afiliada al corpus de los Padres apostólicos⁵, que engloba los escritos no canónicos más o menos cercanos a la época de los apóstoles. En verdad, material de distintas épocas y procedencia conforman los dieciséis capítulos del tratado, que se organizan en cuatro partes:

- 1) Catequético moral (1-6): la enseñanza judía de los dos caminos.
- 2) Litúrgica (6-10): sobre bautismo, ayuno, oración y eucaristía.
- 3) Disciplinar (11-15): ministerio y costumbres de las comunidades cristianas.
- 4) Escatológica (16): conclusión.

Ahora bien, este esquema de la estructura de la *Didaché*, que se repite de continuo en las introducciones a su estudio⁶, es una discriminación temática sobre todo útil para señalar que las conclusiones sobre su redacción final

tzcky sostenían que dependía de Bernabé y Francis X. Funk defendía la versión contraria. Charles Taylor por su parte, en 1885, fue quien primero percibió una fuente judía común. El descubrimiento del *Manual de disciplina* de la cueva I de Qumran mostró que el apartado sobre los “dos ángeles” del Manual (1QS 3.13-4.26) era anterior a la *Did.* y a Bernabé.

5 Así, en las traducciones castellanas de Ruiz Bueno (1965: 29-94) y Ayán Calvo (2000: 17-54).

6 Dos libros, editados hace unos quince años, uno por Jefford (1995) y otro por Draper (1996) son de consulta ineludible para el estudio de nuestro opúsculo. Los especialistas autores de los capítulos de sendas obras han seguido produciendo artículos que no son más que un complemento o extensión de lo que en ellas se lee.

son menos importantes que cada una de las partes individualmente consideradas, pues han tenido todas una existencia previa y una tradición propia antes de encontrar la significación particular que en conjunto adquiere cuando pasa a formar parte de la colección de escritos que frecuentaban las primeras comunidades cristianas y que el canon católico romano denominó –mucho más tarde– con el título general de *Padres apostólicos*.

Por otra parte, si bien con frecuencia se asimila la *Didaché* a la *Doctrina de los doce apóstoles* (manuscrito cristiano en latín del siglo XI: *Doctrina XII Apostolorum*)⁷, está totalmente demostrado que en el apartado referido a la doctrina de los dos caminos las diferencias no pueden explicarse en razón de divergencias de la traducción latina del griego original⁸. Ante estas evidencias textuales, se concluye que la carta de Bernabé dependería de un virtual documento α y tanto la *Didaché* como la *Doctrina* de un documento β y ambos –documentos α y β– de una fuente judía ‘escrita’: una fuente oral no sería suficiente para una cadena tan consolidada de transmisión.

El título mismo es un verdadero juego de cajas chinas si partimos del más extenso *Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν*

δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν (*Enseñanza de los doce apóstoles a los gentiles*) y lo analizamos palabra por palabra. La edición de Audet (1958) hace constar junto al título ‘expandido’, uno abreviado: *Διδαχαὶ διὰ τῶν ἀποστόλων* (*Enseñanzas de los apóstoles*), obsérvese que dice “enseñanzas”, en plural, en correspondencia con la versión copta⁹. *Διδαχαὶ* a su vez puede entenderse como sinónimo de *Διδασκαλίαι*, es decir, catálogo o compilación. La presencia del genitivo *κυρίου* (del Señor) corresponde con mucha probabilidad a la época en que se incluye posteriormente en el texto la expresión “evangelio del Señor” en 8. 2 y 15. 4. Por su parte, no se explica el dativo *τοῖς ἔθνεσιν* (a los gentiles) para un texto que no ofrece referencia interna a que miembros de orden eclesial o apóstoles o profetas estén tratando de catequizar a no-judíos. Es probable que *τοῖς ἔθνεσιν* haya sido un posterior agregado al título del llamado documento β –de los dos caminos– que se encuentra encastrado en *Didaché* 1-6, y de la época en que se produjo la ‘cristianización’ de la fuente judía. *Δώδεκα* (doce); el numeral que adjetiva a “apóstoles”, fue seguramente

7 Cuyo texto completo fue editado por J. Schlecht (1901, Freiburg im Breisgau).

8 Kloppenborg (1995: 90) rechaza cualquier posibilidad de que la *Doctrina* sea una traducción latina de la versión griega de *Did.* 1-5. Treinta años antes Ruiz Bueno había colocado la *Doctrina* como un apéndice a la *Did.* bajo el subtítulo: *La vetus versio latina de Did. I-VI* (1965: 95).

9 El papiro copto de la *Did.*, encontrado en Egipto en 1923, está fechado en el siglo IV o principios del V. Jones y Mirecki (1995: 47-87) realizan un trabajo de investigación sumamente interesante y observan el número de variantes respecto del texto griego. El papiro se corresponde con 10. 3b-12. 2a, Stephen Patterson (1995: 319-324) afirma que en 12. 2a, en coincidencia con la versión copta, se debe ubicar el final de las más tempranas versiones de la *Didaché*.

la incorporación más tardía –para otorgar el principio de autoridad a un texto que no tiene relación alguna con los Doce–; el término ἀπόστολοι, así como προφηταί aparece en el capítulo 11, pero referido de manera genérica a tipos de maestros itinerantes.

Hay quienes ven la *Didaché* como producto de una comunidad rural aislada y otros la perciben utilizada como fuente de profunda autoridad en Egipto, Etiopía, Asia Menor y Siria¹⁰. Las hipótesis sobre la autoría y la época en que se redactó el documento –sea en su fase primigenia sea en su etapa final de composición– varían notablemente desde considerarla escrita por el apóstol Pedro¹¹ hasta su confección como un manual de iniciación para los que deseaban que ingresaran conversos en la comunidad judeo-cristiana con base en Jerusalén y refractaria a la prédica paulina de fines del siglo I¹². La posición más aceptada es la enunciada por Jefford (1989: 98) que consiste en que un núcleo original estaba constituido por los capítulos 1-6 y posiblemente

algún fragmento del 16¹³, una segunda versión agregó 7-10 y una tercera 11-15, dicho esto sin descartar intromisiones leves de manos cristianas posteriores a estas tres grandes etapas redaccionales. No olvidemos que hay registros de que el tratado se siguió utilizando –y también adaptando– en la época de las *Constituciones apostólicas* (siglo IV), del *Liber Graduum* (*Libro de los pasos* de la iglesia siria de principios del siglo V) y en las comunidades catequizadas por las iglesias copta y etiópica.

Nuestro objetivo es rescatar de la urdimbre de evidentes reescrituras los rasgos claramente judíos que se perciben como sustrato redaccional en los capítulos 1-6 –referidos a la enseñanza moral de los dos caminos–, en el capítulo 7 relacionado con el bautismo y analizar las alusiones a la eucaristía de los capítulos 9-10 y 14. ¶

Hay dos caminos: uno el de la vida y uno el de la muerte

El breve tratado moral que ocupa los seis primeros capítulos de la *Didaché*¹⁴ refiere a dos caminos, que son en definitiva el de la obediencia o el de la desobediencia a Dios. El tópico de los ‘dos caminos’ tiene un uso extendido en el Antiguo Testamento, en los textos apócrifos y seu-

10 Cfr. Draper (1991: 347).

11 Aldridge (1999: 233) intenta demostrar que “there is evidence that the Two Ways was believed by the early Church to have been written by the apostle Peter”, para lo cual realiza un amplio recorrido por las diversas reproducciones, publicaciones y traducciones de los manuscritos.

12 Cfr. Draper (2000: 122), quien observa que la expresión τοῖς ἔθνεσιν “matches the strongly Jewish Christian character of the instructions [...] It reflects the perspective of a Jewish Christian community concerned with the preparation and socialization of Gentile converts”.

13 Cfr. Jefford (1989: 21, n. 60).

14 Trabajo sobre la edición de Audet (1958). No reproduzco la traducción de fragmentos extensos por razones de espacio y porque se pueden encontrar fácilmente versiones al castellano, incluso en internet.

doepigráficos, en los textos del Qunram y, por supuesto, en los llamados Padres Apostólicos, que abrevan más directamente en las fuentes judías¹⁵.

Filón, en *Leyes particulares*, afirma: “el camino de la vida es doble (διττὴ ὁδός), uno lleva al vicio y el otro a la virtud” (4. 108). Pero la enumeración de las circunstancias del camino de la vida y de la muerte de la *Didaché* tiene su mejor paralelo en el camino de la luz y el camino de las tinieblas de la segunda parte de la llamada Epístola de Bernabé¹⁶. Una comparación del “camino de la muerte” de la *Didaché* (5. 1-2) con el camino del Negro (ἡ τοῦ μέλανος ὁδός) de Bernabé (20. 1-2) arroja que mientras las segundas partes son idénticas (5. 2 y 20. 2 respectivamente) la lista de vicios es más larga en la primera (veintidós en 5. 1) que en la segunda (dieciséis en 20. 1).

La *Didaché* reitera en posición privilegiada las faltas que provienen del decálogo de Moisés¹⁷: asesinatos (φόνοι), adulterios (μοιχεῖαι), concupiscencias (ἐπιθυμῖαι), fornicaciones (πορνεῖαι), hurtos (κλοπαί) idolatrías (εἰδωλολατρίαι), brujerías (μαγεῖαι), preparación de venenos (φαρμακίαι), rapiñas (ἄρπαγαί), falsos testimonios (ψευδομαρτυρίαι). Es manifiesto que el

texto se dirige a círculos en los cuales la autoridad de la Torá es indiscutible. No hay indicio alguno de apologética ni interpretaciones alegóricas, ni problematización de la letra del Pentateuco, como en los círculos paulinos o como en los apologistas del siglo II. Las prohibiciones que se enuncian en *Didaché* 2. 2 y 5. 2 y no aparecen en la Torá ni en la Septuaginta –pederastia, aborto o exposición del recién nacido– se registran en otros autores judíos del período helenístico. Por ejemplo Filón de Alejandría utiliza en *Embajada a Gayo* 234 términos del derecho penal de la época como “asesinos de mujeres” (γυναικοκτόνοι) e “infanticidas” (παιδοφόνται) en el marco de la desesperación que le producen los desmanes de Calígula. Sin embargo, no hay en la *Didaché* disquisición alguna sobre el placer (ἡδονή), principal camino hacia la muerte en el discurso de Filón cuando examina los diez mandamientos en el Decálogo¹⁸.

Otra importante inserción de la Torá en el comienzo de la *Didaché* es el mandato de Lv 19. 18 (“amarás a tu prójimo como a ti mismo”, aunque en Levítico referido sólo “a los hijos de tu pueblo”)¹⁹ en posición privilegiada (1. 2b) y en combinación con Dt 6. 5 (“Y amarás a Jehovah tu Dios con todo

15 Dt 30. 15; Sal 1. 6; Si 15. 17; 1; Henoc 91, *Libro de enseñanzas y castigos*; Testamento de Aser 1. 3-9; Manual de Disciplina (1QS) 3. 13-4.25; Pastor de Hermas, *Mand.* 6. 2; Mt 7. 13-14.

16 Que no es carta ni es de Bernabé, el apóstol compañero de Pablo; cfr la Introducción en J.J. Ayán (2000: 67-80).

17 Cfr. LXX Ex 20. 13 ss.

18 Véase *Dec.* 122, 143, 151-3; para correspondencia con otros lugares, cfr. Le Boulluc (1998).

19 Además, numerosas expresiones de Levítico referidas a la mentira y a los falsos juramentos se repiten sin modificación en la *Didaché* Lv 19. 11 en *Did* 2. 5; Lv 19. 12 en *Did* 2. 3; Lv 19. 16 en *Did* 2. 3 y Lv 19. 15 en *Did* 4. 3.

tu corazón”). Podría afirmarse que es marca y seña del cristianismo el amor desinteresado al prójimo (Mc 12. 30-31 y Mt 22. 37-39), aunque no pertenezca “a los hijos de tu pueblo”. Pero lo cierto es que la conjunción y equiparación del amor a Dios con la del amor a los otros hombres aparece con frecuencia en el judaísmo helenístico. Así Filón en el *Decálogo* (108-110) distingue entre dos grupos de hombres: los que se aíslan del mundo consagrando su vida al servicio de Dios y otros que se dedican a aliviar las desgracias de otros más desposeídos, pero aclara que “unos y otros poseen la virtud sólo en parte” puesto que la virtud se da completa solamente en aquellos que prueban sus méritos en las dos categorías. Otros muchos ejemplos extraídos de los textos filonianos dan cuenta de que el concepto de “amor a los demás” ha trascendido entre los judíos del siglo I la fraternidad entre “los hijos de Abraham” hacia los amplios marcos de toda la ecumene.

No hay una cristología en la *Didaché* si quitamos la interpolación 1. 3b-2. 1, que según reconoce hoy la crítica textual es claramente obra de una mano cristiana del siglo II, de manera que si omitimos el fragmento interpolado, leemos claramente la fuente judía. Es evidente que el decálogo del Pentateuco provee el esquema del enunciado de las prohibiciones. Mientras la Carta de Bernabé menciona sólo el adulterio y la codicia (19. 4 y 6), la lista de la *Didaché* duplica la secuencia de elementos expresados en Ex 20.

13-16²⁰, pero igualmente el hipotexto es con claridad la Torá, conocida indudablemente por el público receptor de la doctrina en el siglo I. Respecto de la estructura sintáctica –el uso repetido del adverbio de negación οὐ seguido de la segunda persona singular del futuro del modo indicativo (*no matarás*), así como la estructura en asíndeton– es propia de Éxodo 20 y Deuteronomio 5. La estructura se repite en Mateo (19. 18) –heredero más directo de la fuente Q no cristológica²¹–, mientras Marcos (10. 19) y Lucas (18. 20) utilizan la negación μή seguida de la segunda persona del modo subjuntivo (*no mates, no cometas adulterio*). Jefford (1989: 58) deduce que tanto Mateo como el autor de la *Didaché* comparten una fuente común de la expresión de los mandamientos.

20 “No matarás, no cometerás adulterio; no robarás; no levantarás contra tu prójimo falso testimonio”, en el mismo orden que reaparecerán en Mt 19. 18.

21 Cfr. Kloppenborg (1987: 238-242). No tenemos en realidad copia alguna del documento Q (del alemán *Quelle*, significando “fuente”), reconstruido a partir del material común que ofrecen Mateo y Lucas y no aparece en Marcos. Recién en Q3, el último estrato, se introduce la figura del Jesús histórico, entendido como el fundador de la comunidad. Q1, el estrato más primitivo sería un conjunto de sentencias sobre ética, una colección instructiva que correspondería a la etapa ‘sapiencial’, del mismo género que los aforismos de Proverbios. El estrato denominado Q2 tiene en cambio de tono profético y contiene fuertes denuncias contra los fariseos y una invocación al juicio final; la entrada en esta etapa de la figura del Hijo del Hombre, quien juzgará al mundo en fuego, está en relación probablemente con las figuras apocalípticas de Daniel 7.

La conclusión de esta primera parte es que los párrafos introductorios de la *Didaché*, la enseñanza moral de los dos caminos, hunden sus raíces en una tradición judía de raigambre muy antigua. Pero el análisis detenido de los seis capítulos primeros en conjunto ofrece otra veta interesante: observar bajo la última capa redaccional del palimpsesto las características pre-cristianas del judaísmo del siglo I, resistente a la helenización pero helenizado al fin: la *Didaché* está vertida al griego. Las conjeturas sobre la datación se apoyan sobre la existencia de expresiones paralelas y de contenido afín que permiten establecer relaciones genealógicas de naturaleza similar a las comparaciones que definieron la fecha de los evangelios sinópticos²². Esta conciencia judía escrita en griego intenta superar –del mismo modo que el cristianismo evangélico– entre los observantes de la Torá, la fraternidad filial entre los herederos de la Alianza y extenderla a todos los hombres por igual. Por esta razón no son incongruentes los párrafos del estadio más arcaico con los interpolados años más tarde por manos cristianas. ■

Si no tienes agua viva, bautiza en otra agua

El capítulo 7 de la *Didaché* está dedicado al bautismo. Sus cuatro breves párrafos han sido largamente estudiados y los especialistas acuerdan en que son significativos tanto por lo que expresan como por lo que ‘no’ dicen²³. La teología paulina que considera que todos los que han sido bautizados lo hemos sido en la muerte de Cristo y seremos semejantes también en su resurrección (Rm 6. 1-11) no se menciona, así como tampoco pone en relación la comunión en *Didaché* 9-10 con el anuncio de la muerte del Señor (1Co 11, 26)²⁴. Tampoco en las tradiciones heredadas de sectas bautistas como la de Juan, cuyos rituales incorporan paulatinamente los cristianos (Mc 1. 8), hay rastro de relación con la muerte de Cristo o con otros elementos paulinos. No se refiere *Didaché* 7 a la bendición de las aguas bautismales²⁵, ni a la unción del bautismante ni tampoco al momento ade-

22 No es casual que uno de los más grandes especialistas en el documento llamado Q, como Kloppenborg, sea también el autor de uno de los más rigurosos capítulos sobre las ‘transformaciones’ de *Didaché* 1-5 en el excelente libro editado por Jefford (1995).

23 Así lo expresa el editor francés de la versión que manejamos (cf. Audet 1958: 357-367) y Mitchel (1995: 226), uno de los que con mayor rigor ha estudiado el tema.

24 Si bien en cuestión bautismal del cristianismo primitivo no es conveniente recurrir a Pablo ni a la tradición paulina, puesto que introducen elementos y perspectivas innovadoras que tardaron al menos siglo y medio en amalgamarse con el resto de las creencias cristianas, ante el hecho de que muchos investigadores afirman que *Did.* y Pablo son contemporáneos es ineludible la comparación.

25 La consagración del agua del bautismo aparece textualizada recién a fines del siglo

cuado ni hace referencia a qué persona conviene que actúe como ministro del acto del bautismo.

La primera redacción del cap. 7 habría sido sumamente breve:

En cuanto al bautismo (περὶ τοῦ βαπτίσματος éste es el modo de bautizar [...] en agua viva (ἐν ὕδατι ζῶντι). (7. 1a + 7. 1c)

Antes del bautismo, el que bautiza y el que ha de ser bautizado (ὁ βαπτίζων καὶ ὁ βαπτιζόμενος), ayunen, y asimismo otros que puedan hacerlo. (7. 4a)

Mucho más tarde vendría “bautizado en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo” (7. 1 y 3), interpolado en fecha incierta por manos cristianas. La fórmula trinitaria no se repite en 9. 5 que dice tan sólo “en nombre del Señor” (εἰς ὄνομα κυρίου). Un caso similar de alternancia ofrece la fórmula trinitaria de Mt 28. 19, que aparece en la mayoría de las citas de Eusebio (*Praep. Evang.* 7. 8) con la expresión ‘abreviada’ –“en nombre del Señor”– alternando con una menor ocurrencia de la fórmula completa (*Praep. Evang.* 11. 20)²⁶. La doctrina trinitaria que implica la relación recíproca de las tres personas divinas en una única sustancia fue establecida como sabemos a partir de Orígenes provocando no pocas controversias y hasta luchas crueles. La fórmula trinitaria pudo haber sido en ambos casos

–*Didaché* y Mateo–, una interpolación tardía de la fórmula litúrgica que en el siglo III ratificó la Trinidad como principio de fe. En las Epístolas del NT el bautismo “en nombre de Jesús” no aparece en relación directa con la recepción de los dones del Espíritu²⁷, excepto la mención, en el episodio de Hch 2. 38, de la arenga de Pedro a la multitud para que se convierta y “se haga bautizar en el nombre de Jesucristo, para remisión de los pecados y recibir el don del Espíritu Santo”, beneficios que no iban necesariamente juntos.

No eran solamente cristianos, en el mundo mediterráneo de los primeros siglos, los que practicaban la inmersión en agua para lavar las faltas. Ceremonias similares eran costumbre entre los judíos rabínicos, entre los esenios y entre los miembros de muchos movimientos gnósticos. “Habiéndome sumergido allí siete veces en agua viva, una vez por cada uno de los eones [...] Ascendí al arrepentimiento realmente existente y allí fui bautizado cuatro veces”²⁸ se lee en *Zostriano* 5. 20 de la Biblioteca de Nag Hammadi. También el *Corpus Hermeticum*, que hunde sus raíces en épocas muy anteriores a su redacción en lengua griega, reza: “Sumérgete (βάπτισον), ya que puedes, en esta cratera, tú que crees que podrás ascender hasta el que hunde la cratera, tú que conoces por qué razón has llegado a existir” (4. 4). Otras confesiones, como los maniqueos, rechazaron el

II: Tertuliano, *De bapt.* 4 e Hipólito *Trad. ap.* 21.

26 Cfr. Draper (1996: 78, n. 24).

27 Cfr. Hch 8. 15-16 y 10. 47.

28 Trad. de Fernando Bermejo en Piñero, Monserrat Torrents y García Bazán (1997: 261).

bautismo como un modo de reaccionar a creencias estatuidas y no lo incluyeron entre los ritos de iniciación²⁹.

El bautismo fue fundamentalmente una ceremonia iniciática para incorporar a los gentiles al pueblo de Israel³⁰. Existen numerosos registros de prosélitos que adoptan el judaísmo mediante la ceremonia del bautismo (v.g. Epicteto, *Dissertationes* 2. 9. 20) y así la denominación de ‘judíos’ se aplicaba a muchos hombres, “aun de otras razas, que adoptan las costumbres de aquellos” (Dión Casio, *Historias romanas*, 37. 17. 1). La Misná aclara que quien se hace prosélito en la vigilia de Pascua debe hacer su baño de inmersión y comer su cordero pascual por la tarde (*Pesachim* 8. 8). La incorporación de un extranjero a la comunidad está señalada en la Torá (Nm 15. 14-16). El rito del bautismo en el Talmud prevé un interrogatorio al candidato y una respuesta por su parte, que supone una confesión de fe antes de sumergirse en la piscina.

El bautismo, tal como aparece en la ‘letra’ de la *Didaché* –si quitamos la fórmula trinitaria εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος– no es un rito en relación con la cristología, ni siquiera incipiente. Aunque tampoco ofrece detalles que aludan a la incorporación de un prosélito, sino que presenta más

bien un sentido de purificación en relación con el ayuno judío. ¶

Que nadie coma ni beba de esta eucaristía, sino los bautizados en el nombre del Señor

Los capítulos 9 y 10 de la *Didaché* dan indicaciones sobre cómo realizar la eucaristía, es decir, una comida de acción de gracias³¹ en la que se bendice el cáliz y la partición (κλάσμα) del pan. No hay alusión a la sacralización de la bebida y el alimento ni tampoco referencia interna alguna a la última cena de Jesús. Tampoco se utiliza el término ἀγάπη, vocablo griego que ha utilizado la iglesia cristiana desde los primeros tiempos³² para designar lo que entendemos como ‘comunión’ o comida fraternal de los cristianos sobre la base de una interpretación de 1Co 11. 20.

Podríamos señalar dos líneas investigativas sobre las fuentes de la comida ritual comunitaria que constituye el origen de la eucaristía tal como aquí se expresa:

- 1) raíces judías
- 2) los symposia helenísticos³³.

29 Cfr. Bermejo Rubio (2008: I. 142, n. 10) quien señala los lugares de las fuentes en que el bautismo es rechazado por el maniqueísmo: *Codex Manichaicus Coloniensis* 82. 23-83. 7; 94. 2-96. 17.

30 J. Monserrat Torrents (2005: 148) afirma que los documentos judíos del siglo I atestiguan la persistencia de la actitud proselitista.

31 Sobre capítulos 9 y 10, cfr. los capítulos de Betz (244-275) y de Mazza (276-299) en Draper (1996).

32 Cfr. Ignacio de Antioquía, *Epístola a los esmirniotas* 8. 2 y Clemente, *Pedagogo* 2. 4.

33 Para un apretado estado de la cuestión sobre estas dos posiciones, cfr. Rouwhorst (2007: 295-308).

1) Las raíces judías de la eucaristía se perciben a primera vista a partir de los paralelos con las expresiones rituales de la tradición hebrea: la bendición antes y después de la comida (especialmente el *berajá hamazon* o serie de bendiciones que se recitan después de las comidas), el *shema'* que manifiesta el credo en un solo Dios y la *Amidá* o plegaria que se realiza 'de pie' tres veces al día: mañana, tarde y noche. Es muy posible que estas plegarias y bendiciones sufrieran una transformación para adaptarse e insertarse en la primitiva liturgia cristiana. Pero igualmente no presentan paralelismo directo con la bendición del pan y del vino. Las bendiciones que pueden ser comparadas más acertadamente son los *berajot hanehenin*, o bendiciones sobre los alimentos que se describen en la Misná Berurá (6. 1 ss.)³⁴.

No aparecen registros textuales de bendiciones (*berajot*) 'antes' de la comida en la Torá. Tampoco puede pensarse que las libaciones paganas hayan sido el antecedente de la costumbre rabínica de los *berajot hanehenin*³⁵. Es imposible dilucidar si la eucaristía cristiana está en relación con los *berajot hanehenin* o ha influido un ritual sobre el otro. La bendición judía se realiza sobre los frutos de la

tierra y del árbol (M. Ber. 6. 1-4), pero el pan "es algo secundario" (M. Ber. 6. 7) cuando acompaña a un plato. Respecto del vino, si éste es puesto sobre la mesa a mitad de la comida, "cada cual recita la bendición para sí, si es 'después' de la comida, uno la recita por todos" (M. Ber. 6. 7). El pan y el vino, como elementos fundamentales están ausentes de los *berajot hanehenin*, no obstante es más plausible su conexión simbólica con el ágape cristiano que los componentes performativos de los *symposia* helenísticos.

2) Las relaciones que pudieran existir entre la institución de la eucaristía y los *symposia* que se celebran en el mundo greco romano encuentran su fundamento epistemológico en disciplinas que más allá de la teología están interesadas en fenómenos sociales y culturales propios del mundo mediterráneo. Así H. D. de Jonge (2001)³⁶ analiza en la primera carta de Pablo a los corintios (1Co 11. 20 ss.) las particularidades de "la cena (δείπνον) del Señor", es decir, una comida comunitaria al final del día, que rememora la última cena en la que Jesús después de partir y bendecir el pan estableció "éste es mi cuerpo" y tomando la copa, después de haber cenado, pronunció "esta copa es el nuevo pacto en mi san-

34 Cfr. trad. de Del Valle (2003: 42).

35 Cfr. Leonhard (2007: 309-326), quien analiza detalladamente las semejanzas y diferencias de los rituales previos a la comida del judaísmo rabínico y el cristianismo primitivo, sean éstos una bendición de elementos comestibles simbólicos o un requisito indispensable para ingerir alimentos en general.

36 Otro ejemplo de línea investigativa que prefiere centrarse en aspectos sociales y culturales de los eventos en que se comparte comida y bebida en las expresiones tempranas del encuentro eucarístico cristiano es el libro de McGowan (1999: 1-9), quien deliberadamente excluye de su análisis las plegarias, bendiciones como aspectos imprescindibles del ritual.

gre”. La última cena –afirma de Jonge– sigue el esquema (*pattern*) de las cenas comunitarias frecuentes en el período helenístico que consiste en una comida realizada con cierta periodicidad por determinadas agrupaciones o sociedades cuyos miembros desean compartir un ideal de unidad, igualdad y fraternidad. El mundo greco-romano presenta numerosos ejemplos de encuentros vespertinos de agrupaciones diversas (*thíasoi*, *synodoi*, *koinoníai*, *collegia*, *corpora*, etc.) en los cuales se ingiere bebida y alimento bajo cierta preceptiva o ritual para afianzar lazos y establecer pactos que desean abstraer del entorno social al cual pertenecen.

No es el caso de la εὐχαριστία que queda establecida en la *Didaché* a partir de la prescripción “así deben ustedes dar gracias” (οὕτως εὐχαριστήσατε), cuyas raíces se hunden en fuentes mucho más antiguas de la tradición judía que la cristología que repite la fórmula “y de Jesús, tu hijo” (διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδὸς σου) insertada posiblemente con bastante posterioridad a la versión original.

Analizadas estas dos posibles fuentes –la judía y la helenística–, retorno sobre la idea de que la temprana celebración de la eucaristía en las primeras épocas del cristianismo estaba en íntima relación con la rememoración de la última cena de Jesús que como sabemos se sustanció el día de la celebración de la Pascua judía. La pregunta que nos hacemos es si los capítulos 9 y 10 de la *Didaché* se corresponden con la celebración cristiana o es una fuente judía ajena a ella, que

da pautas de agradecimiento a Dios y lo invoca como “padre santo” (πάτερ ἅγιε) y “señor todopoderoso” (δέσποτα παντοκράτορ), ausente de cristología. La segunda opción es la más razonable; no fue muy difícil agregar mucho después “a través de Jesús, tu hijo” al final de algunos párrafos.

La palabra eucaristía no aparece en el Nuevo Testamento con el sentido que hoy le damos. Las fuentes neotestamentarias utilizan las expresiones “cena del Señor” y “fracción del pan”. En el esquema de la celebración judía, el rito inicial de partir el pan y el de tomar la copa de vino iban separados por la cena; es posible que en determinado momento los ritos se unieran hasta formar una unidad semiótica. La consagración de la eucaristía como un sacramento debió ser la combinación de dos estructuras diferenciadas y complementarias, frecuente en muchas culturas: la liturgia de la palabra y la ofrenda de dones. Así, hay una progresión de tres primeras circunstancias que llevan a la cuarta: (1) bendición y acción de gracias, (2) partición del pan, (3) comunión –situación ritualizada de comer el pan y beber el vino–, y (4) celebración de la eucaristía: bendición y acción de gracias en correlación con el consumo del pan y el vino.

No sabemos en qué momento histórico se separó la partición del pan y la bendición del vino del resto de la comida comunitaria y tampoco cuándo exactamente adquirió la connotación simbólica de ser el cuerpo y la sangre de Cristo reactualizados en cada ceremonia. En la descripción de

la eucaristía por Justino (*circa* 150) los dos elementos del ritual³⁷ ya aparecen disociados de la comida y amalgamados con la liturgia de la palabra que se celebraba en las sinagogas. Por su parte, Ireneo habla del pan “que es de la tierra” (ἀπὸ τῆς γῆς) y al incorporarle la “advocación” (ἐπίκλησις) de Dios llega a ser celestial, del mismo modo nuestros cuerpos ya no serán corruptibles transformados por la eucaristía, pues los elementos “mezclados en la copa” (τὸ κεκραμένον ποτήριον), así como el pan, al recibir la palabra de Dios se convierten en cuerpo de Cristo³⁸. El texto de la *Didaché* se ha usado probablemente como eslabón entre el Nuevo Testamento y la doctrina de los Padres. Así, a la antigua fórmula “te damos gracias” (εὐχαριστοῦμεν) “por la sagrada vid de David tu hijo” (ὕπερ ἁγίας ἀμπέλου Δαυὶδ τοῦ παιδός σου) se le engarzó el concepto cristiano: [que nos enseñaste] “a través de Jesús tu hijo” (διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου). De este modo se eslabona el antiguo texto con la institucionalización probada de la eucaristía según aparece en la patología. Aunque tampoco esta interpola-

ción significa que haya una consagración de los alimentos en el sentido de una ‘transubstanciación’, esto es, que pan y vino se conviertan en el cuerpo y la sangre reales de Cristo.

El imperativo “nadie coma ni beba de vuestra eucaristía (μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν) sino los que han sido bautizados (οἱ βαπτισθέντες) en el nombre del Señor” se combina con “No den lo sagrado a los perros” (μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί) en 9. 5, expresión idéntica a la de Mt 7. 6³⁹. En la literatura rabínica se dice que la bestia impura es la que puede ser dada a un gentil o de comer a un perro (Misná, *Nedarim* 4. 3b). La exhortación prohibitiva es un proverbio que se repite en la literatura talmúdica y se refiere a no dar a los gentiles alimentos previamente bendecidos en el Templo. El participio de aoristo pasivo sustantivado οἱ βαπτισθέντες (los que han sido bautizados) señala quiénes son los admitidos en la mesa eucarística y no son otros en la letra de la *Didaché* que quienes pertenecen a la comunidad judía, de la que quedan excluidos los gentiles.

Judaísmo y cristianismo primitivo no son términos antagónicos en la primera época del Imperio romano. Numerosos movimientos sectarios y corrientes diversas de pensamiento se acogían a la sombra protectora de la sinagoga –el cristianismo era uno de ellos–, los unía el respeto por la Ley y un monoteísmo inquebrantable. No fue difícil insertar en la preceptiva de

37 Cfr. Justino, *Apol.* 65-67 y *Dial.* 70. No obstante, la utilización del vino en la referencia de Justino es problemática o dudosa. Según McGowan (1999: 151-152), ambos pasajes, que relacionan el ritual cristiano con los misterios de Dioniso, mencionan agua y no vino como segundo elemento eucarístico junto con el pan, y un copista con celo excesivo corrigió lo que percibió como un error del texto.

38 Cfr. *Contra los herejes* 7. 7 y 8. 4. En honor de verdad no se menciona el vino, a no ser que se sobreentienda que está “mezclado en la copa”.

39 Para una comparación de los respectivos contextos, cfr. Van de Sandt (2002: 226 ss.).

la religión madre las fórmulas del ritual cristiano incipiente. Pero una lectura sacramentalista, como con frecuencia encontramos en los analistas de nuestro tratado, es nociva, porque falta a la verdad. No es adecuado interpretar que en la *Didaché* la eucaristía es “*the oldest explicit instance of the understanding of the Lord’s Supper as a sacrifice*” (Milavec citando a Niederwimmer) o “*an instance of the eucharist being presented as a ‘sacrifice’ celebrated on Sunday mornings*” (Milavec 2003). ¶

El día del Señor

El capítulo 14 de la *Didaché* abre con la orden de celebrar la eucaristía “en el sagrado (día) del Señor”: κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου, en verdad intraducible si no reponemos ἡμέρα (día), puesto que κυριακή es el adjetivo femenino derivado del sustantivo κύριος (Señor) y los dos términos juntos –sustantivo y adjetivo de idéntica raíz– evocarían una reduplicación o superlativo semítico en el sustrato⁴⁰. La edición de Audet (1958) corrige y lee καθ’ ἡμέραν κυρίου, que provoca la traducción más conocida de “en el día del Señor”. Ahora bien ¿se refiere el texto al sábado o al domingo? La mayoría de los comentaristas acuerdan, sin demasiada explicación que

se trata del domingo⁴¹ en oposición al *shabbat* judío. El domingo, como día sagrado del Señor no aparece hasta entrado el siglo II de nuestra era⁴², por tanto en un contexto del siglo I, se trata para el caso de una festividad judía de relevancia. Descartada las Pascuas o *pesahim* puesto que el co-texto alude a la reconciliación y el perdón, es muy posible que la referencia se dirija a la celebración de *yom Kippur*.

La estructura del capítulo 14 comprende tres párrafos. El primero recomienda reunirse en el día del Señor, romper el pan y hacer el agradecimiento (εὐχαριστήσατε), “después de haber confesado los pecados” (προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα), para que el “sacrificio” (θυσία) sea puro. El segundo párrafo, de carácter admonitorio, exige que “todo el que tenga disensión” (πᾶς δὲ ἔχων τὴν ἀμφιβολίαν) o esté en situación ambigua con su compañero no se reúna con los presentes hasta que no se haya reconciliado.

41 Por ejemplo, Niederwimmer (1996: 194), quien lo toma de Rorford (1968: 206-215). Prieto Fernández (2000: 519) directamente mal traduce la expresión como “domingo del Señor” y agrega que “no cabe la menor duda de que encontramos un claro testimonio de la eucaristía celebrada en domingo”. El “claro testimonio” se desprende de la errónea traducción, no del texto en griego.

40 Como *Qadish Qadashim* (“santo [de los] santos”); el superlativo hebreo se forma con el singular más el plural. En este sentido debiera esperarse κυριακή κύροι ο κυριακή κυρίων y no κυριακή κυρίου. Para un análisis exhaustivo de la expresión, cfr. Tidwell (1999: 198 ss.).

42 Cfr. Hipólito (*Traditio apostolica*), quien señala la diferencia entre la asamblea de toda la comunidad durante el domingo a la mañana (*eucharistia*: 22) y la cena del domingo a la noche (*eulogiai*: 26, 28) sólo para aquellos miembros que tienen una necesidad especial.

En el tercero (14. 3) el participio de aoristo pasivo sustantivado (ἡ ῥηθεῖσα) especifica lo que ha sido dicho “por el Señor” (ὑπὸ κυρίου); se trata de una cita bíblica bastante libre (Ml 1. 11-14): “En todo lugar y tiempo, ofrecerme un sacrificio puro (προσφέρειν μοι θυσίαν καθάρην); porque yo soy un gran rey, dice el Señor, y mi nombre es admirable entre los gentiles”; es decir, el capítulo 14 consiste en un enunciado asertivo-imperativo y una cita bíblica rodeando el párrafo central de carácter exhortativo prohibitivo.

La primera parte exhorta a confesar “los pecados” (τὰ παραπτώματα) antes de hacer la eucaristía. En Mt 6. 14 y 15 παραπτώματα se traduce como “ofensas”, en 2 Co 5. 19 directamente como “pecados”, aunque en el Nuevo Testamento el término para referirse a ‘pecado’ es generalmente ἁμαρτία. No queda claro por el co-texto si se trata de una confesión pública o privada, pero sí que es necesaria “para que el sacrificio sea puro” (καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾗ). Si se trata de una confesión pública, tiene su paralelo en el *Manual de disciplina* en referencia al rito anual de admisión en la Alianza (1 QS 1, 24-26).

El segundo párrafo del cap. 14 parece enunciar de modo negativo lo que el primero había expresado de manera asertiva: “todo el que tenga disensión (ἀμφιβολία) con su compañero, no se junte con vosotros hasta que no se hayan reconciliado”. Sin embargo, Draper (2008: 238) afirma enfáticamente que no se trata de dos párrafos semánticamente equivalentes. La confesión de “las transgresio-

nes” (παραπτώματα)⁴³ de 14. 1 no son equiparables al disenso (ἀμφιβολία) con algún prójimo de 14. 2. A partir del análisis del término παραπτώματα en LXX (especialmente Ezequiel), Draper opina que τὰ παραπτώματα es el equivalente griego al hebreo *shegagah*, transgresiones a la Ley menores y cotidianas, cometidas inadvertidamente, en oposición a las graves y deliberadas –*b-yad ramah*– que no pueden ser lavadas sólo por la confesión (Nm 15. 30). La falta a la que refiere 14. 2 no es la misma que de 14. 1; ésta es contra Dios –que puede perdonar fácilmente si la falta es leve– y la otra es contra los hombres, es decir, de orden moral.

El tercer párrafo desambigua mediante la cita de Ml 1. 11 y 14. El texto de la *Didaché* agrega “en todo lugar y tiempo” (ἐν παντί τόπῳ καὶ χρόνῳ) a la versión de LXX, o mejor dicho, es una versión distinta, que se corresponde con el *Targum* a los Profetas Menores⁴⁴.

También la *Misná* hace una distinción entre las ofensas proferidas a Dios y aquellas que han afectado a otro ser humano. Mientras en el primer caso el pecador puede ser perdonado a partir de su contrición y futuro buen comportamiento, el perdón de la afrenta contra un compañero depende de la disposición de éste. “Las transgresiones del hombre contra Dios, el Día del Perdón las perdona. Pero los pecados contra el prójimo, el Día del perdón no los per-

43 En Filón, παραπτώματα (*Migr.* 170) son las faltas que provienen del injustificado deseo de conocimiento y la osadía del alma.

44 Cfr. Gordon (1974: 285-289).

dona en tanto no lo consienta su prójimo” (trad. de Del Valle 2003: 354).

Los tres párrafos del capítulo 14 se corresponden con las prácticas judías tradicionales. No dan lugar a una interpretación que separe u oponga la ideología de una comunidad cristiana de otra comunidad judía no cristiana. Convendría entonces relacionar y ratificar las fuentes comunes en el marco de una comunidad que se aferra a sus tradiciones religiosas, que no rechaza el universalismo, pero condiciona la salvación a la integración plena a los principios y rituales del pueblo de Israel.

Jeffords (1995: 330-351) afirma que el documento de la *Didaché* completa su redacción actual bajo el obispado de Ignacio de Antioquía (fines del siglo I). Nuestra hipótesis es que su composición ha pasado por muchas etapas, probablemente alguna más que las tres que normalmente se establecen para su análisis y que las últimas interpolaciones son bastante tardías (posiblemente del siglo IV). No nos hemos detenido en este artículo en las fechas de composición ‘en capas’ de la *Didaché*, sino en la rasgos textuales de su primera redacción –en referencia a la enseñanza de los dos caminos, el bautismo y la eucaristía– que revela su correspondencia con las prácticas del judaísmo no cristianizado del siglo I. Un estudio comparativo del tratado con los textos de Filón de Alejandría, de la misma época, daría por resultado un paralelismo muy significativo entre dos expresiones del judaísmo no cristiano del siglo I: a) el de base rural y dirigido a un público simple para el

cual se establece una normativa clara y sencilla sin discusiones teológicas de interpretación, y b) el de Filón, que se corresponde ideológicamente con las clases más cultas y acomodadas pero que tiene igual base identitaria que el anterior. ¶¶

Ediciones y traducciones

- ALAND, B. et al. (1994). *The Greek New Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft-United Bible Societies.
- AUDET, J.-P. (1958). *La Didaché. Instructions des Apôtres*. Paris: Gabalda.
- AYÁN, J.J. (2000). *Padres apostólicos*. Biblioteca de Patristica. Madrid: Ciudad Nueva.
- BARDY, G. (1952). *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*. Vol. I. Paris: Cerf.
- BERMEJO RUBIO, F. (2008). *El maniqueísmo. Estudio introductorio*. Madrid: Trotta.
- COLSON, F.H. y WHITAKER G.H. (1929-1939). *Philo*. Vols. I-X. London & New York.
- CORRIENTE, F. y PIÑERO, A. (1982). “Libro I de Henoc” en A. Díez Macho (dir.) *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. IV. Madrid: Cristiandad.
- DEL VALLE, C. (2003). *La Misná*. Salamanca: Sígueme.
- FESTUGIÈRE, J.A. y NOCK, A. (1946). *Corpus Hermeticum, La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Vol. I. Paris: Les Belles Lettres.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. (ed. y trad.) (1992). *Textos de Qumrán*. Madrid: Trotta.
- PIÑERO, A. (1982). “Testamento de Aser” en A. Díez Macho (dir.) *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. V. Madrid: Cristiandad; 131-136.
- PIÑERO, A., MONTSERRAT TORRENTS, J. y GARCÍA BAZÁN, F. (1997). *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*. Vol. I. Madrid: Trotta.
- Rahlf, A. (1971). *Septuaginta*. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt (1935).

RORDORF, W. y TUILIER, A. (1998). *La Doctrine des douze apôtres (Didachè)*. SC 248. Paris: Cerf.

ROUSSEAU, A. et al. (1965). *Irénée de Lyon, Contre les hérésies*, vol. IV. Paris: Cerf.

RUIZ BUENO, D. (1965). *Padres apostólicos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Bibliografía citada

ALDRIDGE, R.E. (1999). "Peter and the 'Two Ways'" en *Vigiliae Christianae* 53/3; 233-264.

DRAPER, J. (1991). "Torah and Troublesome Apostles in the Didache Community" en *Novum Testamentum* 33/ 4; 347-372.

_____. (ed.) (1996). *The Didaché in Modern Research*. Leiden: Brill.

_____. (2000). "Ritual process and ritual symbol en *Didaché* 7-10" en *Vigiliae Christianae* 54/2; 121-158.

_____. (2008). "Pure sacrifice in *Didache* 14 as Jewish Christian exegesis" en *Neotestamentica* 42.2; 223-252.

DE JONGE, H.J. (2001). "The Early History of the Lord's Supper" en J.W. van Henten y A. Houtepen (eds.) *Religious Identity and the Invention of Tradition*. Netherlands: Brill.

GORDON, R.P. (1974). "Targumic Parallels to Acts XIII 18 and *Didache* XIV 3" en *Novum Testamentum* 16.4; 285-289.

JEFFORD, C.N. (1989). *The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles*. Supplements to *Vigiliae Christianae* 11. Leiden: Brill.

_____. (1995). *The Didache in Context: Essays on Its Text, History and Transmission*. Supplements to *Novum Testamentum* 77. Leiden: Brill.

JONES, F.S. y MIRECKI P.A. (1995). "Considerations on the *coptic* papyrus of the *Didache* (British Library Oriental Manuscript 9271)" en C.N. Jefford (ed.) *The Didache in Context*; 47-87.

KLOPPENBORG, J.S. (1987). *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*. Philadelphia: Fortress Press.

_____. (1995). "The Transformation of Moral Argument in the *Didache*" en C.N. Jefford (ed.) *The Didache in Context*; 88-109.

LE BOULLUEC, A. (1998). "La place des concepts philosophiques dans la réflexion de Philon sur le plaisir" en C. Lévy (ed.) *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*. Monothéismes et Philosophie. Turnhout: Brepols; 129-152.

LEONHARD, C. (2007). "Blessings over Wine and Bread in Judaism and Christian Eucharistic Prayers. Two Independent Tradition" en A. Gerhards y C. Leonhard (eds.) *Jewish and Christian Liturgy and Worship*. Leiden: Brill; 309-326.

MCGOWAN, A. (1999). *Ascetic Eucharists Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*. Oxford Early Christian Studies. Oxford: Clarendon Press.

MILAVEC, A. (2003). "The Purifying Confession of Failings Required by the *Didache's* Eucharistic Sacrifice" en *Biblical Theological Bulletin* 33/3.

MITCHELL, N. (1995). "Baptism in the *Didache*" en C.N. Jefford (ed.) *The Didache in Context*; 226-251.

MONSERRAT TORRENTS, J. (2005). *La sinagoga cristiana*. Madrid: Trotta (1989).

NIEDERWIMMER, K. (1996). "An Examination of the Development of Itinerant Radicalism in the Environment and Tradition of the *Didache*" en J. Draper (ed.) *Didache in Modern Research*; 321-339.

PATTERSON, S.J. (1995). "*Didache* 11-13: The Legacy of Radical Itinerancy in Early Christianity" en C.N. Jefford (ed.) *The Didache in Context*; 313-329.

PRIETO FERNÁNDEZ, F.J. (2000). "Algunas consideraciones sobre los testimonios 'eucarísticos' de la *Didache*" en *Auriensia* 3; 39-60.

RORDORF, W. (1968). *Sunday: The History of the Day of Rest and Worship*. SCM. Philadelphia: Westminster.

- ROUWHORST, G. (2007). "The Roots of the Early Christian Eucharist: Jewish Blessings or Hellenistic Symposia?" en A. Gerhards y C. Leonhard (eds.) *Jewish and Christian Liturgy and Worship. New Insights into Its History and Interaction*. Leiden: Brill; 295-308.
- TIDWELL, N.L.A. (1999). "Didaché XIV:1 (κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου) Revisited" en *Vigiliae Christianae* 53/2; 197-207.
- VAN DE SANDT, H. (2002). "Do Not Give What is Holy to the Dogs' (Did 9:5d and Matt 7:6a): the Eucharistic Food of the *Didache* in its Jewish Purity Setting" en *Vigiliae Christianae* 56/3; 223-246.

Recibido: 11/03/2009

Evaluated: 22/05/2009

Aceptado: 02/06/2009

